

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

11/10/2000

Faire de la philosophie en France aujourd'hui

« La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière est étrangère »

(G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique* , p. 7)

Qu'est-ce que faire de la philosophie en France aujourd'hui? Quelle sorte de philosophie faire en France aujourd'hui? Poser de telles questions, c'est s'interroger conjoncturellement sur le statut de la philosophie, et du même coup admettre que la philosophie pourrait avoir en elle-même, une fois exorcisés les mirages de la *philosophia perennis* , un statut conjoncturel, être quelque chose dont la nature serait de s'inscrire dans des conjonctures par définitions singulières: telle était précisément la conception de la philosophie comme intervention qu'avait défendue Althusser, ce qui ne l'a pas empêché d'être toute sa vie poursuivi par l'accusation de théoricisme. On voit tout de suite l'objection que soulève une telle hypothèse de travail: elle paraît dénier à la philosophie le statut de discours de savoir, comme tel soustrait aux aléas des conjonctures, et confronté à des problèmes objectifs susceptibles d'être envisagés sérieusement pour eux-mêmes indépendamment de tout contexte particulier qui en biaiserait et en dénaturerait la portée rationnelle: se retrouve ici l'ombre portée du vieux débat de la science et de l'opinion. Mais, un discours de savoir soustrait aux aléas des conjonctures et des situations, une telle chose est-elle seulement possible? Et le rôle de la philosophie n'est-il pas justement de restituer aux discours de savoir le poids d'historicité, et on serait presque tenté de dire d'effectivité, dont, par une procédure d'abstraction, ils se sont abusivement et artificiellement soulagés? N'est-il pas d'expliquer que le rapport à la vérité, avant d'être un rapport théorique, prétendument direct, est un rapport pratique, distordu voire même tordu, et qu'en arrière des discours de savoir il y a toujours, manifestes ou cachés, des actes de savoir, animés par une intelligence qui n'est pas intelligence pure mais aussi volonté, et d'expliquer en conséquence que ces actes sont des prises de positions, des manières de s'orienter dans la pensée, des choix très concrets, que les discours théoriques, avec la positivité rationnelle dont ils se réclament, traduisent de manière plus ou moins adéquate ou déguisée? Suivant la voie ainsi ouverte, on est conduit à donner à

l'expression "faire de la philosophie" son sens le plus fort, de manière à ramener la philosophie du côté d'un "faire" ou d'une opération, qui peut avoir pour point d'application ou domaine d'intervention la théorie, les différents ordres du savoir, et la manière dont ceux-ci se posent par rapport à ce qu'il est commode d'appeler "idéologie", sans relever pour autant des seuls critères de la théorie tels qu'ils sont directement mis en oeuvre par ces savoirs.

A ce propos, je voudrais revenir brièvement sur la question des rapports entre science et idéologie. On a beaucoup reproché à Althusser d'avoir soutenu l'idée d'une coupure radicale entre l'une et l'autre, et de s'être idéalement installé dans une perspective de surplomb qui permettait d'en repérer les bords dans tout leur tranchant, en vue de repasser sur cette frontière déjà censément inscrite dans les faits, et de déclarer infranchissable la limitation entre les régions ainsi séparées, ce qui par là-même revenait à interdire entre elles toute espèce de communication et d'échange; et ceci était à juste titre dénoncé comme une forme abusive de terrorisme intellectuel. Mais, à le relire un peu attentivement, on s'aperçoit que ce n'est pas vraiment cela qu'il avait en vue: la coupure ou ligne de démarcation à laquelle, à tort ou à raison, il avait identifié l'opération philosophique par excellence, n'était pas cette séparation préétablie, sur laquelle il n'y eût plus qu'à jeter un regard statique et figé, lui-même désengagé et neutre par rapport à son tracé déjà arrêté; mais cette coupure, avant d'être théorique, relevait de l'ordre de la pratique en ce sens qu'elle était à tracer dynamiquement, comme pour la première fois, ce qui supposait qu'on s'engageât concrètement, et qu'on engageât simultanément l'activité théorique concernée par cette opération dans une conjoncture dont les contours ne sont pas préalablement définis, où tout n'est pas dès l'abord joué, où il y a en permanence des risques à prendre en vue de définir une position qui ne peut se garantir d'aucun critère extérieur et objectif de légitimité. Au fond, la philosophie était d'abord pour lui engagement concret dans des situations et non pas contemplation désengagée de situations abstraitement connotées comme concrètes: et, à ce point de vue, il était peut-être plus proche de Sartre que l'un et l'autre, que l'on n'a pas fini d'accuser d'avoir été mal engagés, ne le pensaient.

De fait, dire que la science se pose en permanence par rapport à l'idéologie, c'est soutenir qu'elle n'est pas dès le départ posée, c'est-à-dire déjà toute posée, par rapport à elle, mais que cette position doit être conquise au prix d'une lutte spécifique, sans cesse à recommencer dans la mesure où elle ne peut à aucun moment déboucher sur des résultats définitivement acquis: l'idée d'Althusser était que cette lutte relève de l'initiative de la philosophie dont elle constitue l'affaire propre, sur fond de rumination et d'inachèvement, car il appartient à la pratique qu'elle est d'être relancée, ou plutôt de se relancer sans cesse vers de nouveaux objectifs, dans un mouvement inlassable et difficile de répétition et de reprise dont le souci obsédant ne peut la quitter. L'une des caractéristiques essentielles de cette conception était de refuser de considérer que la philosophie se réduit à des visées doctrinales ou doctrinaires, ce qui du même coup la rendait apte à s'intéresser à

tous les systèmes de pensée, pour faire un bout de chemin avec eux en sachant qu'il s'agit de chemins qui ne mènent nulle part, et non seulement à ceux retenus en raison de leur proximité avec une position "matérialiste" dont le contenu était du reste fort problématique; et du même coup apte à en retraverser les champs en s'y inventant des parcours inédits, comme s'il s'agissait de rejouer, à chaque moment de son histoire toute l'histoire de la philosophie, en perspective, de biais, en se donnant soi-même, à nouveaux frais, les biais à travers lesquels la rejouer. Je pense que c'est dans ce sens qu'il faut interpréter l'idée, souvent réaffirmée par Althusser qui y tenait énormément, que la philosophie n'a pas d'histoire: cela voulait dire qu'elle n'a pas d'histoire toute faite, pour autant que les tracés qu'elle s'invente à travers les champs de savoirs sont voués d'emblée à l'effacement, ce qui fait proprement qu'elle perd ses traces, d'où la nécessité de les redessiner sans cesse en leur ouvrant des parcours différents; la philosophie n'a pas d'histoire parce qu'elle n'a pas une seule histoire, parce qu'elle n'arrête pas d'avoir des histoires avec son histoire à laquelle elle ne cesse de revenir, non pas pour la contempler ou pour l'interpréter, mais pour la transformer en se projetant vers et dans son présent.

On dira, et c'est une autre des objections qui ont été faites à Althusser, que cette manière d'envisager la philosophie et son opération, en la destituant, à l'exact opposé d'un théoricisme, de ses prétentions théoriques, c'est-à-dire en lui déniait la capacité d'aboutir, à la manière d'un chemin qui mènerait quelque part, et de se donner la forme définie et fixe d'un savoir constitué, la renvoie dans les marges incertaines et mouvantes de savoirs, dont elle représenterait en quelque sorte la conscience malheureuse, dans la mesure où elle les rappelle à leurs responsabilités historiques qu'elle les soupçonne de refouler en cherchant à les oublier. Elle n'aurait plus ainsi que le statut d'une philosophie non pure mais appliquée, qui regarde au dehors d'elle-même pour se consacrer à un certain nombre de confrontations qui la détournent de ses problèmes fondamentaux. La question est alors de savoir à quoi servent ces confrontations: sont-elles utiles, aussi bien s'agissant de la philosophie elle-même que des disciplines sur les marges desquelles celle-ci s'installe en vue de s'y consacrer?

On proposera à ce sujet une première remarque: la philosophie n'ayant sans doute pas d'objet qui lui appartienne en propre et ne produisant pas par elle-même de vérités, pourrait avoir pour essence d'être ainsi marginale, c'est-à-dire de tenir son discours sous l'abri et dans la proximité de savoirs et de textes dont elle examine les conditions de possibilité et la constitution mais qu'elle n'aurait pas elle-même à charge de produire. De ce point de vue, la philosophie, qui exerce une fonction essentiellement critique, et en aucun cas sanctionnante et juridique, à l'égard de ces savoirs et de ces textes, devrait aussi soumettre à la critique ses propres prétentions logocentriques qui, la recalant sur elle-même à partir d'une illusion fondatrice, proclament son autosuffisance en la démarginalisant formellement par des moyens complètement artificiels. Il peut donc n'être pas tout à fait sans intérêt pour des philosophes, par simple hygiène mentale, de se tenir dans le sillage ouvert à partir d'une telle position critique, et de prendre pour règle : décentrons, décentralisons,

délocalisons, déplaçons le point d'application du travail philosophique de façon à lui restituer une plus grande efficacité ! Apprenons à la philosophie à occuper des marges, à vivre hors les murs, à squatter des savoirs et des textes qui ne relèvent pas immédiatement de son obédience, non pour se les approprier en exerçant à leur égard une juridiction par définition indue, mais pour leur faire rendre un maximum de significations, et de significations critiques, par exemple en les mettant à distance d'eux-mêmes ! Il est sans doute plus fructueux, plus rentable pour la philosophie de se préoccuper, sans sentiment de renoncement ou de frustration, de problèmes de philosophie appliquée que de se replier sur de prétendues questions de philosophie pure et de vaticiner à perte de vue à leur sujet.

Ceci dit, comment occuper des marges? Quelles marges occuper? La question ne peut évidemment être abordée dans l'abstrait, d'un point de vue intemporel, mais n'est susceptible d'être traitée que dans un contexte conjoncturel. Sur quelles marges, aujourd'hui en France, se joue, non pas l'avenir de la philosophie, mais son présent, c'est-à-dire sa capacité à faire valoir une présence efficace aux côtés des savoirs et des textes auxquels elle applique son opération d'examen critique, sans omettre d'en tirer occasion pour s'autocritiquer? Il semble que ces domaines d'intervention soient à présent au moins au nombre de trois, ce qui ouvre la perspective d'une sorte de programme de travail.

La première marge, c'est l'histoire des sciences en tant qu'elle est incluse dans le contexte d'une histoire des savoirs au sens large, entendons par là l'ensemble des processus de production et de diffusion de connaissances ayant, légitimement ou non, et ce n'est certainement pas à la philosophie d'en décider, prétention à la vérité. La nécessité d'exploiter cette marge aussi intelligemment que possible s'est imposée à la philosophie depuis le début de son histoire, inutile d'insister là-dessus davantage: la philosophie s'est constamment nourrie des enseignements empruntés à ces savoirs dont elle a tiré la matière de ses spéculations et en l'absence desquels elle n'aurait tout simplement rien eu à dire, ou si peu. Ce point, qui ne devrait pas faire problème, étant admis, reste à se demander comment est actuellement configuré ce rapport de la philosophie à l'ensemble des savoirs. Or il semble que la singularité de la situation actuelle tienne au développement, depuis exactement deux siècles, d'un nouvel ordre de savoirs, celui propre aux sciences dites humaines, un ensemble très vaste, aux contours mal délimités, dans lesquels se retrouvent principalement la linguistique, la psychologie et la psychanalyse, et l'étude des formations économiques et sociales considérées dans leurs aspects matériels et symboliques, à quoi on pourrait peut-être ajouter un nouveau "savoir" en voie de conquérir son autonomie, et qui serait ce qu'on appelle l'éthique. Ces sciences humaines ont la particularité d'avoir été à l'origine des parties de la philosophie, qui se sont détachées d'elle progressivement et se sont donné une espèce de positivité, sur le plan de la détermination de leur domaine et de leurs méthodes d'investigation. De là, inévitablement, un rapport de rivalité entre ces savoirs et la philosophie qui se disputent directement leur espace vital, avec un acharnement qui ne se retrouve pas, du moins à niveau égal d'intensité, dans la

relation que la philosophie entretient avec les sciences exactes, les domaines de compétences des unes et des autres étant, dans ce cas, plus aisés à trancher, encore qu'à cet égard, l'affaire Sokal en témoigne, les choses soient moins claires qu'on ne pourrait le penser. Les rapports de la philosophie et des sciences humaines sont donc vécus actuellement en termes d'empiétement mutuel, dont l'un et l'autre protagoniste essaie de se défendre. Ceci explique en particulier l'extraordinaire frilosité des philosophes professionnels et de beaucoup d'enseignants de philosophie à l'égard de ces sciences humaines par lesquelles ils se considèrent dépossédés d'une grande partie de leurs objets d'études, comme si la philosophie avait jamais eu des objets à étudier en propre, alors que son universalisme s'explique justement par le fait qu'elle n'est pas en rapport directement à des objets qui seraient ses objets. Mais il faut bien comprendre que cette frilosité est pour la philosophie suicidaire: il faut qu'elle réapprenne à s'occuper des sciences humaines, non en vue de reconquérir un terrain qu'au fond elle n'a jamais eu à perdre puisqu'elle n'en a eu la propriété que par délégation, mais en vue d'en soumettre les productions à son examen, pour les épurer, autant que cela est possible, de leur philosophie spontanée qui en dévie et en obscurcit les orientations. Ce serait la première marge à occuper.

La deuxième marge est constituée par l'ensemble des textes connotés plus ou moins arbitrairement comme littéraires. On pourrait soutenir, ceci est bien sûr objet à discussion, que la philosophie a toujours entretenu vis-à-vis de tels textes un rapport symétrique de celui qu'elle a eu avec les sciences et les savoirs, à propos desquels il ne faut d'ailleurs pas oublier que, eux aussi, sont inscrits dans des textes, relevant matériellement du type d'examen et de lecture s'appliquant généralement à des textes. Entre philosophie et littérature, il y a en permanence, de manière avouée ou inavouée, réfléchie ou latente, échanges de bons et de mauvais procédés. On ne parlera plus ici de rivalité, mais d'une espèce de connivence dont les effets peuvent être à l'occasion désastreux dans la mesure où ils échappent à un contrôle raisonné: le risque est grand alors pour la philosophie de devenir de la mauvaise littérature, comme pour la littérature de devenir de la non moins mauvaise philosophie, inutile de donner des exemples de l'un et l'autre cas de figure, tant ils abondent. En France, où l'institution de la philosophie depuis la révolution a été directement soumise aux contraintes propres à l'organisation d'un enseignement public, dans les conditions très particulières où cette organisation y a été mise en place, son rapport au "littéraire", et en particulier sa reconnaissance comme matière prédominamment littéraire, a donné à la chose un tour singulier: et si, dans le monde anglo-saxon, le rapport que la philosophie entretient vis-vis des savoirs constitués a été privilégié par rapport à celui qu'elle a aux textes littéraires, on peut supposer que c'est en raison de son statut complètement différent en tant que discipline d'enseignement qui, là-bas, exclut complètement qu'elle soit étudiée comme une discipline littéraire. Raison de plus pour que les philosophes, en France, se soucient davantage du rapport qu'entretient leur démarche avec celles de la littérature, de manière à donner à ce rapport une forme davantage raisonnée, et

moins dépendante des hasards de la consommation gratuite ou mercantile de biens culturels.

Enfin une troisième marge est peut-être plus difficile à discerner parce qu'elle se loge aux frontières mêmes du travail de la pensée philosophique au point de paraître se confondre avec lui: et, ici encore, on aurait affaire à un problème proprement français; du moins est-il généralement considéré tel vu de l'extérieur. Cette marge, c'est celle que, pour la philosophie, représente l'ensemble de ses propres textes dans lesquels est accumulé son héritage et sa tradition: c'est-à-dire tout ce qui relève de ce qu'on appelle "histoire de la philosophie", au double sens de l'histoire-processus et de l'histoire-connaissance. La philosophie a une histoire, et n'en a jamais fini de régler ses comptes avec son histoire, alors que ni la science ni la littérature n'ont, en ce sens, de problème avec leur histoire: l'une, la science, parce qu'elle l'occulte en s'installant dans la perspective d'un éternel présent, l'autre, la littérature, parce qu'elle en épouse étroitement les fluctuations desquelles elle nourrit le renouvellement de ses styles, sans états d'âme dans l'un et l'autre cas. En quoi ce problème prend-il pour nous une forme singulière? Qu'est-ce qui, précisément, fait pour nous problème à cet égard? C'est le fait que, dans la tradition propre de la philosophie depuis qu'elle est devenue "française", c'est-à-dire depuis deux siècles environ, l'histoire de la philosophie est devenue un domaine d'intérêt prédominant, au point de paraître recouvrir la plus grande partie de ses activités. Inutile sans doute de faire un dessin: l'index des thèses actuellement soutenues en philosophie, sur des questions qui, pratiquement toutes sans exception, font référence à des auteurs et à des oeuvres, est un indice suffisamment parlant. De là la question si souvent posée: la philosophie ne perd-elle pas son âme lorsqu'elle se dévoue entièrement à de telles études qui la ramènent à son passé, en lui interdisant de poser les vrais problèmes qui pourraient donner un contenu à son actualité? Et, de fait, à Paris comme à Strasbourg, on n'a plus guère d'intérêt pour un problème comme celui de savoir si le café est sucré dans le bol ou dans la bouche, alors qu'à Oxford ou à Cambridge, on discute à perte de vue à ce sujet, sans prendre une seconde en considération le fait que Berkeley s'était déjà posé une question de ce genre, et qu'elle s'inscrit dans un contexte historique dont il est assez artificiel de la séparer. Ainsi, nous autres français, nous faisons de l'histoire, nous ne faisons même pratiquement que cela, et nous en avons honte ! Le procès qui nous est fait d'historiciser la philosophie, ce qui revient à en relativiser tous les problèmes en les resituant dans le contexte déterminé où ils trouvent leur signification, nous en avons tellement assimilé les attendus, que nous vivons notre pratique de l'histoire de la philosophie comme une position de repli, que nous ne savons justifier, c'est-à-dire comme un oubli de la véritable vocation de la philosophie à laquelle notre propre histoire de philosophes français nous aurait rendus inattentifs et infidèles. Il suffit pour donner une illustration de cette mauvaise conscience de renvoyer aux imprécations multipliées à ce propos par un Jacques Bouveresse qui a tenté d'ouvrir une nouvelle voie, dans laquelle il a été assez suivi, en expliquant pourquoi, selon ses propres termes, il se sent et se veut si peu français. Il y a là un débat important, qu'il ne faut pas esquiver. L'alternative qui nous est offerte entre

faire de la philosophie et faire de l'histoire de la philosophie est-elle réellement inéluctable? Faire de l'histoire de la philosophie, en situation, n'est-ce plus du tout faire de philosophie, comme on nous voudrait le faire croire? S'intéresser aux textes à même lesquels la philosophie a inscrit les traces de son histoire, comme le font aussi les savoirs et la littérature, est-ce fatalement se détourner des problèmes philosophiques, en atténuer l'urgence? On peut estimer que non, et que l'histoire de la philosophie est précisément une de ces marges que la philosophie a à investir de manière réfléchie et raisonnée, en faisant accéder cette pratique à une conscience de soi qui lui fait encore défaut, et en se donnant du même coup le moyen d'enrichir sa propre conscience de soi.

Pour résumer, nous dirons donc que la philosophie aurait aujourd'hui en France ces trois problèmes: avec les sciences humaines, avec la littérature et avec sa propre histoire. Sans doute, la philosophie a-t-elle aussi d'autres problèmes, en particulier avec la politique, sa marge la plus périlleuse mais peut-être aussi la plus féconde: cette marge est aujourd'hui particulièrement difficile à occuper, peut-être parce que, sans que nous nous en rendions compte et sans que nous comprenions les modalités de ce processus, le sens du mot politique est aujourd'hui en train de changer, en même temps que, avec la mondialisation qui est une inéluctable réalité, changent aussi la nature de l'Etat et de la société.

A ce propos, je voudrais revenir pour terminer à Althusser: celui-ci avait forgé, et c'était le moyen qu'il avait trouvé pour intervenir à sa manière dans le champ de la politique, le concept d'appareil idéologique d'Etat. Par là il entendait combler ce qui était une lacune étonnante et particulièrement regrettable de la pensée de Marx, qui, en renvoyant les idéologies du côté de ce qu'il avait appelé par métaphore des superstructures, leur avait du même coup refusé une consistance propre et s'était condamné à passer à côté des modalités matérielles de leur fonctionnement, et ceci du simple fait d'avoir en quelque sorte dématérialisé l'idéologie, en forgeant la fiction de ce que Derrida a justement appelé les "spectres de Marx". Si les idéologies n'existent pas en l'air, dans le ciel ou dans la tête des gens, ce serait donc, à suivre l'hypothèse avancée par Althusser, parce qu'elles sont avant tout affaire d'appareils, dont la marche n'est pas uniquement soumise à des normes techniques mais relève en dernière instance de déterminismes sociaux dont l'Etat est à la fois l'expression et l'agent. Ces appareils "interpellent les individus en sujets", c'est-à-dire orientent les représentations et les conduites par la médiation desquelles ceux-ci vivent, en grande partie imaginativement, les rapports qu'ils entretiennent réellement à leurs conditions d'existence, ce qui leur permet, au sens fort du terme, d'entretenir ces rapports, c'est-à-dire de les reproduire. La philosophie, qui entreprend de donner à ces représentations et à ces conduites un mise en forme critique, en les distanciant autant que cela est possible par rapport aux conditions automatiques de leur reproduction, est viscéralement intéressée par le fonctionnement de ces appareils, qui lui fournissent le matériau sur lequel elle travaille en vue de le transformer.

Elle l'est d'autant plus aujourd'hui qu'elle est directement impliquée dans le fonctionnement de l'un de ces appareils, celui qui, par excellence, remplit une charge de reproduction sociale: l'appareil éducatif, à l'organisation duquel elle a été il y a près de deux siècles incorporée au point de s'y être pratiquement assimilée. Il est en conséquence devenu pour nous très difficile de distinguer la pratique de la philosophie de celle de l'enseignement de la philosophie, au sens non d'une transmission libre du savoir du type de celle que pouvait assurer les écoles de pensée de l'Antiquité, mais d'une inculcation codifiée et censément uniforme du fait d'avoir été rendue démocratiquement obligatoire. La philosophie s'est alors identifiée au destin de la République, qu'elle aurait à charge de promouvoir et de conserver en la défendant contre les périls qui la menacent: elle a été déclarée bonne pour la République comme, au temps de la conscription, on est déclaré bon pour le service. Cette incorporation a certainement des effets utiles pour la République, à laquelle elle permet de construire et d'inculquer son idéologie propre, ce à quoi tout bon républicain est raisonnablement attaché. Mais n'a-t-elle que des effets utiles au point de vue de la philosophie? L'assimilation à laquelle elle conduit entre la philosophie et l'enseignement de la philosophie, au sens très particulier que la République a donné au mot "enseignement", ne repose-t-elle pas sur une confusion dommageable à plus ou moins long terme, dans la mesure où elle tend à enfermer l'activité philosophique dans le carcan d'une discipline scolaire, avec ses programmes, ses exercices rituels, que leur rhétorique tend à vider de tout contenu? La question n'est sans doute pas tranchée. Mais elle doit être posée. Enseigner la philosophie comme on le fait en France aujourd'hui, j'ai entendu dire un jour que c'était "assurer la libération spirituelle de l'élève": il est pourtant à craindre que cette libération ne s'effectue dans la forme d'un assujettissement effectué à travers la figure d'une routine à laquelle on adhère sans y penser, c'est-à-dire sans s'interroger sur ses enjeux fondamentaux, donc en s'interdisant *a priori* de la remettre en question.

Les questions posées au départ, qu'est-ce que faire de la philosophie en France aujourd'hui? quelle sorte de philosophie faire en France aujourd'hui?, n'ont sans doute pas été résolues par ces quelques réflexions, mais celles-ci peuvent peut-être servir à lancer une discussion, et c'est dans cet esprit qu'elles sont à présent proposées.

(texte publié dans la revue "Singulier/Pluriel - La pensée au risque de la vie", n° printemps 2000)

A la suite de la séance du 11 octobre, Guillaume SIBERTIN-BLANC (ENS Fontenay-St Cloud) présente les observations suivantes:

J'ai trouvé très intéressant que les deux premières réactions à vos propos aient fait apparaître aussi brutalement la figure deleuzienne, effacée ensuite jusqu'à la fin de

cette rencontre. Pourquoi le problème du présent de la philosophie a-t-il convoqué en premier lieu le philosophe contemporain qui a le plus singulièrement refusé ce type même d'interrogation (le présent de la philosophie, la fin ou la mort de la philosophie, l'avenir de la philosophie..., en somme le "sort" de la philosophie), balayant d'un revers de main, avec une désinvolture pour le moins déconcertante, tous ces débats en cours depuis plus d'un siècle (i.e. ces débats devenus historiques) ? Ne pourrait-on donc pas chercher à poser votre question "faire de la philosophie aujourd'hui" (comment faire..., pourquoi faire...) à partir son évincement deleuzien ? Il me semble que celui-ci permet, autant qu'il entend évacuer un "faux problème", de situer le vrai problème comme problème philosophique et problème actuel (qui n'est peut-être pas le problème du présent de la philosophie). Dans cette direction, Deleuze me paraît intéressant à deux titres. Car à la question : pourquoi Deleuze refuse-t-il de considérer comme un problème votre question "faire de la philosophie aujourd'hui" ? deux visées me semblent repérables (deux visées liées d'une à l'autre) : 1/ d'une part, la statut de l' "aujourd'hui", lorsqu'on le comprend comme "présent" ; 2/ d'autre part, le caractère philosophique de la question. 1/ La question de la philosophie aujourd'hui n'est pas encore une question actuelle. C'est une question présente (je pense à la distinction deleuzienne entre le présent historique et l'actuel anhistorique, ou nietzschéenne entre l'actuel historique et l'inactuel intempestif), c'est-à-dire une question qui relève déjà de l'Histoire de la philosophie, sédimentée comme simple "thématique" dans ce que la philosophie regarde aujourd'hui comme sa tradition (ainsi dans l'enseignement, des sujets d'oraux à l'agrégation : La fin de la philosophie ? L'avenir de la philosophie ? A-t-on encore besoin de la philosophie ? La science peut-elle se passer de philosophie ? etc.). Aussi cette sédimentation et historicisation de la question du présent de la philosophie (au sens d'un devenir historique de la question, dès lors qu'on lui construit un passé, des événements, des grands hommes, des combats, etc.) empêche de considérer cette question comme immédiatement actuelle. Vous avez souligné que cette question est historiquement déterminée, par l'autonomisation progressive des sciences humaines et sociales, les découpages institutionnels dont cette autonomisation est la cause partielle, la complexité croissante aussi des sciences de la nature, qui rend de plus en plus difficile, depuis un siècle, une philosophie des sciences informée et appliquée. Or cette historicité de la question impose d'emblée une prudence quant aux termes mêmes dans lesquels elle se formule : spontanément, on parle de "défense de la philosophie", de "territoire philosophique", ce que vous n'avez pas manqué de critiquer dans vos remarques préliminaires sur la "philosophie au sens étroit". Mais il me semble qu'il faille aussi bien critiquer tout type d'interrogation sur le rapport de la philosophie avec les autres sciences - le rapport impliquant des termes déjà constitués indépendamment et antérieurement à leur mise en rapport (selon la distinction simondonienne entre rapport et relation ; j'y reviens plus loin, à propos de votre notion de "marge"). Formuler la question "faire de la philosophie aujourd'hui" dans les termes du rapport de la philosophie avec ses autres (sciences, littérature, Histoire de la philosophie) me semble trop lié à la manière dont la philosophie du XIXe (disons que Marx et Nietzsche en constituent les bords extérieurs) s'est définie

défensivement par rapport aux autres sciences conquérant leur positivité (sociologie, psychologie, l'histoire de l'Ecole historique allemande). Et il me semble alors difficile de problématiser un faire philosophique actuel qui ne serait plus territoriale et (corrélativement) défensive. 2/ Que la question soit trop présente, au sens de trop historique, pas assez actuelle, signifie aussi, dans l'évincement deleuzien, qu'elle n'est pas assez philosophique, parce qu'elle est imposée de l'extérieur, par d'autres voies issues précisément de ces champs disciplinaires constitués historiquement depuis le XIXe siècle. Cette question, avant d'être un problème, avant même d'être une question, sonne d'abord un mot d'ordre ou un cri de ralliement lancé par "la philosophie" sur le front de la rivalité que vous avez mentionnée entre pensée philosophique et disciplines scientifiques. Que la philosophie la prenne comme une question concernant son propre statut et sa propre activité, autrement dit, qu'elle en fasse un problème pour la philosophie (c'est ce qu'elle fait lorsqu'elle intègre la question dans son Histoire - et c'est d'ailleurs une manière de faire qui l'empêche peut-être de sortir d'un faux problème.), atteste avant tout du fait qu'elle accepte la situation de rivalité entre elle-même et les autres disciplines, qu'elle accepte aussi par là même l'attitude défensive comme seul recours (suffit-il de dire que la meilleure défense, c'est l'attaque ? à quoi on répondra que l'attaque, c'est encore de la défense). De ces deux premières pistes, on peut dégager les conséquences qu'elles impliquent pour la définition du faire philosophique actuel, définition qui doit s'engager d'une part dans une non-historicité du faire philosophique (c'est la question de la création et du devenir dans la pensée philosophique) ; d'autre part, dans une requalification de la relation (non plus du rapport) entre la philosophie et les autres disciplines. Ces deux voies sont elles-mêmes liées entre elles, tant la relation qui doit traverser la philosophie et les disciplines est elle-même une relation créatrice de pensée philosophique, de devenir-philosophie, et tant l'actualité intempestive ou inactuelle, de la création philosophique ne peut se faire que par la déterritorialisation de la philosophie (3). 3/ Lieu (sur votre notion de marge) et temps de la philosophie (sur votre 3ème marge : Histoire de la philosophie). N'est-il pas étonnant que Deleuze, tout en récusant le problème du présent (i.e. aussi bien de son avenir, car présent et avenir ne font l'un et l'autre problème que pour une philosophie inquiète - malade - recherchant à défendre son histoire, passée comme future), semble exemplifier remarquablement le travail philosophique actuel tel que vous l'avez défini par la notion bachelardienne de "philosophie appliquée", et surtout par la notion de marge (travail au marge, être dans la marge...) ? Deleuze-critique de la linguistique (Mille Plateaux) et de la psychanalyse (L'Anti-Oedipe), Deleuze-"philosophe de la littérature" (Critique et clinique), Deleuze-historien de la philosophie (à sa manière très spécifique, mais qui permettrait là encore de problématiser la possibilité d'une relation non-historique de la philosophie à son histoire - j'y reviens plus loin). Ce paradoxe peut s'expliquer par la divergence plus profonde entre votre compréhension de la marge, qui me semble tenir de la compréhension bachelardienne de la limite (je pense à l'article "Critique préliminaire du concept de frontière épistémologique", in Etudes), et la compréhension deleuzienne de la marge comme espace d'interférence et dynamisme de fuite (la limite du vivant chez

Simondon, comme topologie du vivant contracté à ses bords, en fournit peut-être un modèle...). Autrement dit, il me semble qu'on peut distinguer, et, dans une certaine mesure, opposer, le travail d'une philosophie qui s'applique à ses limites, et l'activité d'une philosophie qui se crée dans les marges qu'elle-même crée. Et il me semble encore que Deleuze échappe au problème "faire de la philosophie aujourd'hui", précisément parce que ce qu'il ne cherche pas à faire est une philosophie appliquée à ses limites (on verra les attendus d'une telle démarche), mais à faire jouer la création de concept, comme création philosophique propre par distinction avec la création scientifique (création de fonctions) et la création artistique (création de percepts), dans une marge qui est dynamisme de déterritorialisation, i.e. de sortie de la philosophie (on verra aussi en quoi cette seconde démarche oblige à une requalification du propre d'une philosophie qui n'est philosophique qu'en sortant d'elle-même comme territoire). Une marge n'est pas une limite, n'est pas une frontière. D'une part, la limite, la frontière, c'est propre à la "philosophie au sens étroit", celle qui ne cherche - je m'accorde à vos termes - qu'à "défendre son territoire". Et la philosophie étroite, cherchant à défendre son territoire, cherche à se défendre, par où elle s'identifie à son territoire (pour la "philosophie aujourd'hui", le territoire, c'est son histoire, qu'elle soit une ou multiple, unifiante ou sans cesse reconstruite selon les exigences du "présent"). D'autre part, on ne défend que sa propriété, son propre préalablement délimité, de sorte que l'on peut considérer la limite, et par suite la propriété délimitée, comme simplement données, déjà là. La limite a une double fonction : elle protège en définissant le propre ; elle désigne le lieu de la conquête, de l'annexion de l'autre au propre (la culture, en tant qu'on peut la lever pour la planter un peu plus loin). Alors les expressions "travailler à la limite", travailler philosophiquement des "matières étrangères", sont encore ambigus, parce qu'elles peuvent signifier simplement intégrer, annexer, ce que vous avez vous-même rejeté de la caractérisation du travail philosophique actuel (il ne s'agit pas pour la philosophie d'empiéter sur les champs disciplinaires vers lesquels elle se tourne, ni de chercher à s'approprier leur positivité, leurs objets, leurs méthodes ; cf. aussi votre remarque sur la prétention de la philosophie analytique à ériger la philosophie en "science"...). Le schéma limite-frontière me paraît pertinent à l'intérieur d'une discipline, d'un champ scientifique, d'un domaine de positivité ; c'est en ce sens que Bachelard utilise le concept de "frontière épistémologique" pour signifier le mouvement dialectique (au sens qu'il donne à ce terme) d'une science travaillant son autre "par voie d'assimilation". Il paraît en revanche dangereux lorsqu'on cherche à l'appliquer au rapport de la philosophie aux autres disciplines, scientifiques ou littéraires. Il est sous-tendu par une conception juridictionnelle d'une philosophie qui aurait pour tâche de normer les autres pratiques discursives à partir de ses conceptualisations propres, élaborées à l'écart de ce qui se passe à côté, à l' "étranger". Alors quel sens donner à "travailler à sa limite, une matière étrangère" ? La matière étrangère - par exemple pour Deleuze, la psychanalyse, mais justement, il ne la traite pas comme une matière étrangère, depuis l'intérieur d'un "territoire philosophique" préalablement constitué -, c'est ce qui est de l'autre côté de la limite, de la frontière : on ne sort pas de ce schéma (alors que le travail de Canguilhem me semble très proche des créations

conceptuelles marginales de Deleuze). A cet égard, votre définition de la tâche de la philosophie comme activité consistant à dégager, dans les champs disciplinaires étrangers à la philosophie, le plus de significations possibles, à multiplier ces significations, me paraît très intéressante. Car comment s'y prendre pour une réaliser un tel travail, si l'on considère encore ces champs disciplinaires comme "étrangers", extérieurs à la philosophie, situés de l'autre côté de la limite-frontière ? Aura-t-on un autre recours que celui de transporter les concepts territoriaux de la philosophie dans ces champs pour leur faire dire ce qu'ils ne parviennent pas à dire eux-mêmes. Des "concepts territoriaux", c'est-à-dire des concepts tout faits (ceux qui codent la philosophie-territoire via l'histoire de la philosophie), constituant une réserve tout prête dont nous n'aurions plus qu'à user, un réservoir, dont Deleuze note dans Logique du sens, qu'il fonctionne comme opérateur de transcendance, au même titre que l'Origine, et qui nous permettrait d'interpréter (comme le prêtre ? comme le psychanalyste ?) les significations produites dans les autres disciplines, disciplines qui ne possèderaient pas elles-mêmes la puissance spéculative nécessaire pour prendre conscience de ces significations (et le Philosophe de lancer : "Vous faites du bon boulot, mais c'est Nous qui allons vous expliquer le sens de ce que vous faites, les significations que produisent vos pratiques et vos discours, vos méthodes et vos résultats"). On pourra alors voir ici la récurrence d'une attitude colonisatrice, pour ainsi dire, qui n'est qu'une autre voie de la défense (ressentiment...) : non pas se déterritorialiser, mais territorialiser (maîtriser le sens, contrôler les significations) les autres pratiques discursives selon les codes propres à la philosophie-territoire, celle qui tire de son histoire ses propres significations préalablement données et constituées en transcendances. Ou alors une autre voie : la marge, bien différenciée de la limite-frontière. La marge, d'une part, en tant qu'elle est à produire, à créer (constructivisme), au contraire de la limite qui se donne, et donne la propriété, comme données, déjà là. La marge, d'autre part, en tant qu'elle ne délimite plus un propre et un étranger, mais en tant qu'elle constitue une zone dynamique de passage, qui n'est une ligne de fuite, de sortie, que par rapport à une philosophie-territoire imposant ses transcendances (c'est le sens de la réversibilité des propositions deleuziennes : faire de la philosophie pour sortir de la philosophie (territoire) / sortir de la philosophie pour faire de la philosophie (création conceptuelle)). Car que font Deleuze et Guattari lorsqu'ils travaillent ensemble ? Il ne s'agit pas de deux personnes dialoguant tout en restant chacun de part et d'autre de la clôture ; L'Anti-Oedipe et Mille Plateaux ne sont pas des dialogues entre un philosophe et un psychanalyste ; il ne s'agit même pas d'un dialogue tout court, mais précisément d'une devenir-marginal de la pensée, c'est-à-dire la traversée d'une zone d'indétermination où Deleuze n'a plus l'identité personnelle du philosophe, et Guattari, l'identité personnelle du psychanalyste : une zone de voisinage où philosophie et psychanalyste se déplacent en un mouvement dans lequel ils laissent leurs droits préalables, leurs position transcendante et leurs significations données (renoncement à l'interprétation au profit de l'expérimentation et de la création conceptuelle). Tout cela me paraît très concret, en même temps qu'est minoré peut-être aussi le problème proprement institutionnel du statut actuel de la philosophie, que vous avez soulevé. C'est très concret, parce que cela invite à

faire participer des non-philosophes au mouvement de déterritorialisation de la philosophie. Bien sûr le problème reste majeur : comment faire pour que ce genre de rencontre ne se reterritorialise pas aussitôt en un simple "dialogue" dans lequel, chacun restant chez soi et redéfinissant, à chaque occasion donnée par l'autre, son "chez soi" par la réaffirmation d'une frontière disciplinaire, ne s'atteste que le refus d'un devenir-marginal ? Quand au problème institutionnel, je ne parviens pas vraiment à le situer, peut-être même à le trouver si déterminant. Votre groupe d'étude n'est ni institutionnel, ni anti-institutionnel, mais a-institutionnel : un trou dans l'institution. Et il ne me semble pas que l'institution philosophique constitue un obstacle décisif à un devenir-marginal de la pensée philosophique (en seriez-vous, par votre initiative, la preuve vivante ?), tout au plus est-elle la condition négative que fournit la territorialité à tout mouvement de déterritorialisation. Juste deux mots sur votre troisième marge (Histoire de la philosophie). Le problème de "la philosophie aujourd'hui" est-il formulable en terme de philosophie du présent. Par ce terme, vous soulignez le fait qu'il ne s'agit pas de questionner l'histoire de la philosophie, pas plus son passé que son avenir. Mais il faudrait voir si parler du présent, ce n'est pas encore parler de son avenir, de son histoire, et donc ne pas encore dire assez sur l'actualité de la philosophie comme puissance créatrice de concepts : faut-il une philosophie présente, obnubilée par le souci de se justifier, de justifier sa tâche et son utilité aujourd'hui (mais vous l'avez bien dit : dès que l'on cherche à justifier la philosophie, comme n'importe quelle discipline susceptible d'une recherche, en terme d'utilité, on est déjà foutu), ou bien une philosophie actuelle, i.e. aussi bien inactuelle, intempestive, du côté du devenir-philosophie plutôt que de l'histoire philosophique, du côté, aussi, d'un devenir-autre chose que philosophie (au sens où Deleuze dit que devenir-écrivain est toujours devenir aussi autre chose qu'écrivain) plutôt que du côté d'une recherche perpétuelle d'une confirmation et d'une défense d'une identité philosophique toujours manquante et menacée. Les termes de l'alternative me semblent donc être, d'une part, une philosophie du présent qui cherche dans son histoire des significations transcendantes, des concepts tout prêts fonctionnant comme réserve de sens à l'aune duquel elle pourra interpréter les autres pratiques, discursives et non-discursives, et d'autre part, une philosophie actuelle ou inactuelle-intempestive, qui ne cherche rien dans son histoire (selon l'idée deleuzienne que la philosophie, aujourd'hui, ne manque de rien), mais qui y suit seulement des mouvements de fuite, de sortie de la philosophie dans lesquels elle peut elle-même s'insérer pour trouver le territoire philosophique historique présent. Bref, chercher à tout prix à définir en propre le présent de la philosophie, c'est peut-être encore trop chercher à la défendre, à lui garantir un avenir, à lui promettre une histoire, dont elle n'a peut-être aucunement besoin pour créer des concepts. Ce rapport de Deleuze à l'histoire de la philosophie serait à développer ; il est en tout cas intéressant de constater le rejet (qui signe d'ailleurs surtout une incompréhension, ou une volonté de ne pas comprendre la démarche de Deleuze) qu'ont suscité ces écrits dans l'université et la "philosophie institutionnelle" (c'est du moins ce que ma petite expérience universitaire m'a fait remarquer).

Premiers éléments de réponse de P. Macherey:

1/ Si étrange que cela puisse paraître, je n'avais pas du tout pensé à Deleuze en rédigeant le texte en discussion, ce qui ne veut pas dire bien sûr que je n'ai pas été influencé par lui de façon latente. Pourtant, si je n'ai pas cherché à me définir par rapport à Deleuze, je ne refuse pas non plus la confrontation, en dehors de toute considération d'orthodoxie.

2/ Il n'est bien sûr pas question de " reterritorialiser " la philosophie en la faisant dialoguer avec des matières réputées étrangères, pour l'y adapter, ou, pire encore, la conduire à les normer avec ses catégories préfabriquées. De ce point de vue, il n'y a pas de matières réellement étrangères pour la philosophie, pour autant que ce qu'elle entreprend d'y repérer, c'est le " philosophique " qui y est déjà présent, fût-ce sous une forme inaperçue, en vue de le revitaliser.

3 / La distinction entre limite à quoi la philosophie s'applique et limite qu'elle produit par sa propre activité me paraît très féconde.

4/ Le rapport à l'institution n'est pas décisif: il est de l'ordre des effets plutôt que de celui des causes. L'institution philosophique ne s'oppose pas à la démarche de ce que j'ai proposé d'appeler philosophie appliquée ou philosophie au sens large; mais le moins qu'on puisse dire est qu'elle ne la favorise pas non plus.

5/ L'idée d'une création pure de concepts qui se ferait hors de toute histoire dans une " actualité " intemporelle me paraît complètement mythologique, et reconduit les illusions de la philosophie pure.

(copyright P. Macherey)